
La dissolution de la dialectique «maître-serviteur» chez Samuel Beckett

Paolo Tamassia



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/1711>

DOI : [10.4000/studifrancesi.1711](https://doi.org/10.4000/studifrancesi.1711)

ISSN : 2421-5856

Éditeur

Rosenberg & Sellier

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2014

Pagination : 313-323

ISSN : 0039-2944

Référence électronique

Paolo Tamassia, « La dissolution de la dialectique «maître-serviteur» chez Samuel Beckett », *Studi Francesi* [En ligne], 173 (LVIII | II) | 2014, mis en ligne le 01 septembre 2014, consulté le 18 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/1711> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.1711>



Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

La dissolution de la dialectique «maître-serviteur» chez Samuel Beckett

Abstract

In the twentieth century the servant has been the very center of Alexandre Kojève's philosophical thought, in particular during his famous seminars (1937-1939) on Hegel's *Phenomenology of Spirit* that have largely influenced French philosophy and literature up to the Sixties. Kojève aimed at interpreting Hegelian «master-slave» dialectic on a social level: the servant is able of getting free from his master by means of work and deeply transforming himself as well as the world around him.

Although Beckett never refers to Kojève, it is reasonable to think that he knew about his seminars, because of his deep knowledge of French culture. In his masterpieces, *En attendant Godot* and *Fin de partie* the neutralization of the «master-slave» hierarchy is carried out as a parody, excluding any possible finalism.

Personnage concret et symbolique à la fois, susceptible d'incarner une catégorie de l'esprit tout comme de représenter une classe sociale et ses tensions, le «serviteur» (dans ses multiples variantes: valet, domestique, laquais) est fort présent dans la littérature française: chaque fois, selon les époques et les contextes, investi de valeurs différentes. Si l'on considère le xx^e siècle, on peut remarquer que la figure du serviteur a été aussi au cœur de la réflexion philosophique française grâce au légendaire séminaire sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel tenu par Alexandre Kojève à l'École Pratique des Hautes Études entre 1933 et 1939. La dialectique «maître-serviteur», qui est à la base du processus de la «conscience de soi» de l'homme selon Hegel, constitue pour Kojève un moteur fondamental de l'évolution sociale voire une condition de possibilité du mouvement de l'histoire. L'influence de ce séminaire – suivi par une grande partie de l'*intelligentsia* française de l'époque¹ (entre autres Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Éric Weill, Aron Gurwitsch, Alexandre Koyré, Raymond Queneau², André Breton, Michel Leiris, Roger Caillois, Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Georges Bataille) – a été déterminante et durable. Comme il a été remarqué, l'apport capital de Kojève, qui a charmé toute une génération, réside dans son élaboration originale d'un singulier «ménage à trois: Hegel, Marx et Heidegger, qui a connu depuis lors un si grand succès»³. Le langage élaboré par Kojève à partir de

(1) Sur le «phénomène Kojève» voir M. BESNIER, *La Politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 1980, coll. «Armillaire», pp. 39-70 et V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, coll. «Critique», pp. 21-63.

(2) Les textes du séminaire de Kojève ont été édités par Queneau en 1947: A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur "La Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947, coll. «Classiques de la Philosophie» (l'ouvrage a ensuite été repris dans

la collection «Bibliothèque des Idées» en 1968; ici l'ouvrage de référence est l'édition publiée dans la collection «Tel» en 1979). Voir aussi R. QUENEAU, *Premières confrontations avec Hegel*, «Critique», n^{os} 195-196, août-septembre 1963, pp. 694-700. À son tour Kojève retrouvait sa lecture de Hegel dans trois romans de Queneau (*Pierrot mon ami*, *Loin de Rueil*, *Le Dimanche de la vie*), voir A. KOJÈVE, *Les romans de la sagesse*, «Critique», n^o 60, mai 1952, pp. 387-397.

(3) A. PATRI, *Dialectique du maître et de l'esclave*, «Le Contrat Social», vol. V, n. 4, juillet-août 1961, p. 234.

sa lecture de l'œuvre hégélienne, comme l'a observé Pierre Macherey, «fut alors le langage de la modernité, et cela jusqu'à ce que son règne commença à être contesté, ce qui se produisit dans les années 60 seulement»⁴. Ce n'est donc pas un hasard, par exemple, si dans la section «Décides» de *L'Homme révolté*, Albert Camus propose un développement justement de la dialectique «maître-serviteur» de Hegel en faisant aussi explicite allusion à Kojève⁵. Mais l'influence de Kojève se retrouve aussi dans la conception du désir chez Lacan, ou bien dans l'exemplification des «relations concrètes avec autrui» que Sartre illustre dans *L'Être et le Néant*.

Or mon propos est d'analyser le personnage du serviteur dans deux des plus célèbres pièces du xx^e siècle: *En attendant Godot* et *Fin de partie*. Même si Beckett, à ma connaissance, n'a jamais fait allusion directement à Kojève, il est fort probable qu'il ait connu sa lecture de la philosophie hégélienne, étant donné aussi qu'il avait rencontré Raymond Queneau qui en avait édité le texte⁶. En effet, plusieurs critiques ont déjà établi un parallèle entre les couples formés par Pozzo et Lucky, Hamm et Clov, et la dialectique hégélienne «maître-serviteur», mais parfois pour en voir une simple illustration (ce qui apparaît pour le moins abusif), parfois pour des fins qui dépassent l'analyse de la figure du serviteur qui nous occupe⁷. Il ne s'agit évidemment pas de trouver dans l'œuvre de Beckett une illustration ou une critique de concepts philosophiques⁸, mais plutôt de voir comment ce dispositif de la dialectique «maître-serviteur» – à l'œuvre dans toute une constellation de réflexions philosophiques et littéraires de son époque, résulte être désamorcé dans ces deux œuvres dramatiques.

(4) P. MACHEREY, *Queneau scribe et lecteur de Kojève*, «Europe», n° 650-651, juin-juillet 1983, p. 83.

(5) «Le monde d'aujourd'hui ne peut plus être, apparemment, qu'un monde de maîtres et d'esclaves parce que les idéologies contemporaines, celles qui modifient la face du monde, ont appris de Hegel à penser l'histoire en fonction de la dialectique maîtrise et servitude» (A. CAMUS, *L'Homme révolté*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, édition publiée sous la direction de R. GAY-CROISIER, Paris, Gallimard, 2008, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p. 177).

(6) Voir D. BAIR, *Samuel Beckett. A biography*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 287.

(7) Voir G. ANDER, *Being without Time. On Beckett's Play Waiting for Godot*, in *Samuel Beckett. A Collection of Critical Essays*, edited by M. ESSLIN, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall inc., 1965, p. 149; M. ROBINSON, *The Long Sonata of the Dead. A Study of Samuel Beckett*, New York, Grove Press, 1969, pp. 253-262; D. H. HESLA, *The Shape of Chaos. An Interpretation of the Art of Samuel Beckett*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971, pp. 193-205; V. CARRABINO, *Beckett and Hegel. The Dialectic of Lordship and Bondage*, «Neophilologus», vol. 65, 1981, pp. 32-41; L. ST. J. BUTLER, *Samuel Beckett and the Meaning of Being. A Study in Ontological Parable*, London, Macmillan Press, 1984, pp. 142-149; D. ANZIEU, *Beckett et le psychanalyste*, Paris, Mentharchimbaud, 1992, pp. 121 et 149-150; M. WORTON, «Waiting for Godot» and «Endgame». *Theatre as text*, in *The Cambridge Companion to Beckett*, edited by J. PILLING, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 71; E. JACQUARD, *Le Théâtre de dérision. Beckett, Ionesco, Adamov*, Paris, Gallimard, 1998, p. 136;

P. A. CANTOR, «Waiting for Godot» and the End of History. *Postmodernism as a Democratic Aesthetic*, in *Democracy and the Arts*, edited by A. M. MELZER, J. WINBERGER, M. R. ZINMAN, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999, pp. 172-206; G. PIACENTINI, *Samuel Beckett mis à nu par ses auteurs, même. Essais sur le théâtre de Samuel Beckett*, Saint-Genouph, Nizet, 2006, pp. 105-108; Id., «Fin de partie» de Samuel Beckett. *Une critique de "La Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, <http://gerard.piacentini.free.fr/hegel.html> (mise en ligne le 30 janvier 2012). Au-delà de la dialectique «maître-esclave», Carla Locatelli remarque un refus de l'idée hégélienne d'«esprit absolu» de la part de Beckett, tandis qu'on pourrait retrouver dans ses œuvres l'idée de «esprit objectif». Voir C. LOCATELLI, *Unwording Beckett's Prose Works. After the Nobel Prize*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 129-130.

(8) À ce sujet peut valoir ce que Beckett lui-même a dit lors d'un entretien à propos de ses romans: «Si le sujet de mes romans pouvait s'exprimer en termes philosophiques, je n'aurais pas eu de raison de les écrire» (G. D'AUBAREDE, *En attendant Beckett*, «Les Nouvelles littéraires», n. 1746, jeudi 16 février 1961). Contre les lectures philosophiques de Beckett s'inscrit notamment P. CASANOVA, *Beckett chez les philosophes*, «The Florence Gould Lectures at New York University», vol. VII, 2007-2008, pp. 361-373. Tout de même sur les rapports de Beckett à la philosophie voir P. J. MURPHY, *Beckett and the philosophers*, in *The Cambridge Companion to Beckett* cit., pp. 222-240 et A. UHLMANN, *Beckett and philosophy*, in *A Companion to Samuel Beckett*, edited by S. E. GONTARSKI, London, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 84-96.

Alexandre Kojève et la libération du serviteur

En quoi consiste-t-il le processus de la dialectique maître-serviteur, que Kojève repère chez Hegel pour en proposer sa propre interprétation? Quels sont ses enjeux? L'interprétation de la philosophie hégélienne par Kojève part du postulat que l'homme est «conscience de soi», car seul l'être humain est conscient de sa réalité et de sa dignité humaines. Et cela le rend différent de l'animal puisque ce dernier n'est pas en mesure de dépasser le simple «sentiment de soi», qui n'est pas un vrai savoir. Tout de même cet «être conscient de soi» n'est pas une donnée immédiate, mais constitue plutôt l'issue de tout un processus dialectique complexe. Au tout début il y a l'homme face à la réalité: il la contemple et dans cette contemplation il est totalement absorbé par l'objet perçu. Pour être alors rappelé à soi, l'homme devra être poussé par un désir. Ce n'est que le désir conscient, en effet, qui fait accéder l'homme à la conscience d'être un sujet différent et opposé à l'objet contemplé. Le désir est une force qui conduit le sujet à l'action en vue de sa satisfaction au moyen d'une négation. Par exemple: le désir de manger. Pour satisfaire sa faim, le sujet engage un processus de négation, c'est-à-dire de destruction ou, du moins, de transformation de la nourriture. Celui qui mange crée ainsi sa propre réalité à travers la modification d'une réalité différente de lui, réalité qu'il assimile et intègre à lui-même. Le moi du désir est donc un vide qui reçoit son contenu positif par la négation et la transformation de l'objet extérieur. Alors si le désir se dirige vers un objet «naturel», le sujet sera à son tour «naturel»: il en résultera un moi «chosiste», «simplement vivant», animal. Et ce moi naturel, en ce qu'il est révélé à soi par l'objet naturel, ne pourra qu'accéder au «sentiment de soi» (celui même qui caractérise l'animal), sans parvenir à la véritable «conscience de soi».

Il faudra donc que le désir s'adresse à un objet non-naturel: c'est-à-dire à un autre désir, car le désir en tant que tel, non encore satisfait, est un pur vide irréel, tout à fait différent par rapport à la chose désirée. Le désir se dirigeant vers un autre désir (vers le désir d'un autre sujet) donnera lieu ainsi à un moi essentiellement différent du moi animal. Au lieu d'être une identité fixe et immobile, comme celle de l'animal, le moi formé par le désir de désir se constitue comme «devenir» dont l'existence fonctionnera selon une modalité particulière: «ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être extatique et donné, en tant qu'être "naturel", comme "caractère inné") et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas»⁹. Ce moi sera alors sa propre œuvre: un devenir intentionnel, une évolution voulue, un progrès conscient et volontaire. Pour cette raison, seul ce moi pourra se révéler à soi et aux autres comme «conscience de soi». Alors, pour que l'homme soit humain, différent de l'animal, son désir humain (désir d'un autre désir) doit prévaloir sur son désir animal (désir d'un objet). Dans cette perspective, si pour l'animal la valeur suprême est la conservation de sa propre vie, le désir humain en revanche devra dépasser ce souci de conservation: l'homme est humain seulement lorsqu'il est capable de mettre en jeu et de risquer sa vie animale.

Mais, en même temps, l'homme a aussi besoin d'être reconnu par un autre sujet car la valeur qu'il s'attribue lui-même pourrait être illusoire, erronée, voire le fruit

(9) Les interprètes récents de Hegel n'ont pas manqué d'observer comment la lecture kojévienne ait forcé la lettre du philosophe allemand pour attribuer une valeur éminemment social et politique à la dialectique «maître-serviteur». «L'aventure interprétative d'Alexandre Kojève a eu pour résultat l'utilisation de cette figure [«maîtrise-servitude»] à des fins qui, en elles-mêmes, peuvent être justifiées mais qui sont étrangères à la visée hégélienne du texte» (G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE,

De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France, Paris, Albin Michel, 1996, p. 72). Voir aussi G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans "La Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris, Aubier, 1987, coll. «Bibliothèque du Collège international de philosophie».

(10) A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* cit., p. 12.

de la folie. L'homme doit donc se faire reconnaître par l'autre, mais pour que cette «reconnaissance» le satisfasse il doit être certain que l'autre est un être humain, c'est-à-dire que l'autre aussi veut se faire reconnaître et qu'il est donc prêt à risquer sa vie animale. Il doit alors le provoquer et l'obliger à s'engager dans une «lutte à mort» pour la reconnaissance: un «combat de pur prestige». Il n'en demeure pas moins que dans cette lutte mortelle les deux adversaires doivent rester en vie, quitte à rendre impossible la reconnaissance et donc la réalisation de l'être humain. Il faut alors éliminer l'autre «dialectiquement» et non pas le tuer physiquement. Les deux adversaires doivent donc survivre au combat et se comporter de deux manières différentes: l'un des deux doit avoir peur de l'autre, doit céder à l'autre et refuser de risquer sa propre vie. Il doit sacrifier son désir pour satisfaire le désir de l'autre: il doit le «reconnaître» sans être lui-même reconnu. Et cela signifie reconnaître l'autre comme «Maître» pour se reconnaître soi-même comme «Serviteur». Cela revient à dire que l'homme n'est jamais tout simplement homme, il est toujours nécessairement et essentiellement maître ou serviteur. Il s'agit selon Kojève d'un rapport social fondamental suivant lequel l'histoire évolue.

Or, dans cette dialectique intervient un renversement de positions éclatant. Le problème c'est qu'entre les deux pôles de la relation il y a une reconnaissance inégale: si le serviteur reconnaît le maître comme «conscience de soi», le maître ne voit dans le serviteur qu'une conscience servant à le reconnaître et ne lui attribue aucune dignité humaine. Le maître est donc reconnu par quelqu'un qu'il ne reconnaît pas et justement dans cette inégalité réside l'insuffisance et le tragique de sa condition. Le maître a risqué sa vie dans la lutte mais il n'a obtenu qu'une reconnaissance sans valeur, puisque la vraie reconnaissance devrait être effectuée par une conscience qu'il reconnaît comme «conscience de soi», tandis qu'il ne considère le serviteur que comme une chose, car ce dernier n'a pas su risquer sa vie animale. Le maître se trouve donc bloqué dans un cul de sac et n'arrive pas à être ce qu'il voulait: un homme reconnu par un autre homme. Par-dessus le marché, la conscience du maître se révèle être paradoxalement «dépendante», dans la mesure où elle dépend de la reconnaissance du serviteur, lequel devient ainsi la «vérité» du maître: les autres reconnaissent le maître car il a un serviteur et sa vie consiste dans la consommation des produits élaborés par le travail servile.

Il faut alors observer la dialectique entre maître et serviteur sous l'angle de ce dernier afin de comprendre comment la conscience du serviteur parviendra à effectuer un renversement complet de sa position jusqu'à supprimer entièrement sa propre servitude. Si le maître ne le reconnaît pas, le serviteur reconnaît son maître, donc il n'aura qu'à se faire reconnaître par lui pour parvenir à une reconnaissance réciproque, la seule qui puisse satisfaire complètement l'homme. Pour ce faire le serviteur doit se nier, se supprimer en tant que serviteur. Or, justement grâce à l'expérience de l'angoisse de la mort éprouvée pendant la lutte mortelle, le serviteur parvient à trouver en lui-même cette «négativité-négatrice». À cause de cette angoisse, la conscience servile a été dissoute: tout ce qui était fixe et stable en elle a vacillé et s'est révélé être précaire et mobile. Alors tandis que le maître est immobilisé dans sa position de maîtrise (valeur qu'il considère suprême) sans pouvoir se transformer ni progresser, le serviteur – qui a compris, grâce à l'angoisse de la mort, qu'une condition stable, même celle du maître, est une condition vaine – découvre que rien de fixe est en lui et qu'il peut donc se modifier: son être même est changement, transformation, devenir historique.

En plus, si le maître oblige le serviteur à travailler pour le satisfaire, c'est grâce à ce travail que le serviteur se rend maître de la nature et par là même il parvient à se libérer de sa propre nature, à savoir de l'instinct qui le lie à sa nature animale. Ainsi se libère-t-il de lui-même, de sa nature de serviteur: il se libère donc de son maître. Dans

le monde naturel le serviteur est assujéti au maître, mais dans le monde transformé par son travail il devient le maître absolu. Pour cela l'avenir et l'histoire n'appartiennent pas au maître guerrier, qui ne peut que rester identique à lui-même, mais au serviteur travailleur. L'homme qui travaille reconnaît, dans le monde transformé par son travail, sa propre œuvre, il y reconnaît soi-même et il y voit la réalité objective de son humanité. En fait l'homme n'atteint sa véritable autonomie, à savoir son authentique liberté, qu'après être passé à travers la servitude, après avoir dépassé l'angoisse de la mort au moyen de son travail au service d'un autre homme. Sans le travail qui transforme le monde objectif, l'homme ne peut pas véritablement se transformer lui-même: «Et c'est ainsi qu'en fin de compte tout travail servile réalise non pas la volonté du Maître, mais celle – inconsciente d'abord – de l'Esclave, qui – finalement – réussit là, où le Maître – nécessairement – échoue»¹¹.

“En attendant Godot” : la neutralisation parodique de la hiérarchie

Dès leur entrée sur la scène, Pozzo et Lucky affichent les caractères d'un couple incarnant la relation «maître-serviteur» et plusieurs éléments, dans la présentation de leur relation, rappellent la dynamique établie par Kojève. Comme l'indique la didascalie, Lucky, lié à Pozzo par une laisse, travaille pour transporter les ustensiles destinés à la satisfaction de son maître:

*Entrent Pozzo et Lucky. Celui-là dirige celui-ci au moyen d'une corde passée autour du cou, de sorte qu'on ne voit d'abord que Lucky suivi de la corde, assez longue pour qu'il puisse arriver au milieu du plateau avant que Pozzo débouche de la coulisse. Lucky porte une lourde valise, un siège pliant, un panier à provisions et un manteau (sur le bras); Pozzo un fouet*¹².

Pozzo se présente lui-même comme un maître exposant les marques de sa propre supériorité. Il se donne des airs de seigneur féodal, ancien aristocrate propriétaire terrien, au point qu'il remarque avec dépit que Vladimir et Estragon se trouvent sur ses terres, tout ahuri donc puisqu'à l'époque actuelle «La route est à tout le monde [...] C'est une honte, mais c'est ainsi»¹³. Par ailleurs il fait même allusion à une origine surnaturelle: «De la même espèce que Pozzo! D'origine divine»¹⁴. Le sentiment qu'il a de soi est tellement élevé qu'il est étonné qu'on ne le connaisse pas: «Je suis Pozzo! [...] Ce nom ne vous dit rien?»¹⁵. Il est néanmoins perçu aisément comme maître aussi par les autres personnages. C'est le cas, par exemple, de Vladimir qui en parlant de lui le définit comme: «Un si bon maître!»¹⁶.

Pozzo montre de tenir toujours au maintien de sa position de supériorité et fait bien attention aussi à l'image qu'il donne de lui: «Mais comment me rasseoir maintenant avec naturel, maintenant que je me suis mis debout? Sans avoir l'air de – comment dire – de fléchir?»¹⁷. Cependant tout convaincu qu'il est de sa prééminence, il laisse comprendre que la relation avec les autres est pour lui une nécessité, un moyen irréductible de sa propre identification: «[...] je ne peux pas me passer longtemps de la société de mes semblables, [...] même quand ils ne me ressemblent qu'imparfaitement»¹⁸. Et encore: «Plus je rencontre de gens, plus je suis heureux. Avec la moindre créature on s'instruit, on s'enrichit, on goûte mieux son bonheur. Vous-mêmes (*il les*

(11) *Ibid.*, p. 34.

(12) S. BECKETT, *En attendant Godot*, Paris, Mille, 1952, p. 27.

(13) *Ibid.*, p. 29.

(14) *Ibid.*, p. 28. Et plus tard: «Je suis sans doute

peu humain» (*ibid.*, p. 36).

(15) *Ibid.*, p. 28.

(16) *Ibid.*, p. 44.

(17) *Ibid.*, p. 35.

(18) *Ibid.*, p. 30.

regarde attentivement l'un après l'autre, afin qu'ils se sachent visés tous les deux) vous-mêmes, qui sait, vous m'aurez peut-être apporté quelque chose»¹⁹. En d'autres termes pour Pozzo la relation avec les autres ne sert qu'à sa personne («son bonheur»); pour lui l'autre est toujours une fonction de soi-même. Et on peut arguer de ses discours que ce besoin des autres révèle son désir de «reconnaissance», qu'il recherche continuellement, même avec Vladimir et Estragon. Quand ils lui posent une question, il répond:

POZZO. – C'est parfait. Tout le monde y est? Tout le monde me regarde? (*Il regarde Lucky, tire sur la corde. Lucky lève la tête.*) Regarde-moi, porc! (*Lucky le regarde.*) Parfait. [...] Je suis prêt. Tout le monde m'écoute? (*Il regarde Lucky, tire sur la corde.*) Avance! (*Lucky avance.*) Là! (*Lucky s'arrête.*) Tout le monde est prêt? (*Il les regarde tous les trois, Lucky en dernier, tire sur la corde.*) Alors quoi? (*Lucky lève la tête.*) Je n'aime pas parler dans le vide. Bon. Voyons. (*Il réfléchit.*)²⁰

Et encore, après sa tirade sur le ciel:

POZZO. – Comment m'avez-vous trouvé? (*Estragon et Vladimir le regardent sans comprendre.*)

Bon? Moyen? Passable? Quelconque? Franchement mauvais?

VLADIMIR (*comprenant le premier*). – Oh, très bien, tout à fait bien.

POZZO (*à Estragon*). – Et vous monsieur?

ESTRAGON (*accent anglais*). – Oh très bon, très très très bon.

POZZO (*avec élan*). – Merci, messieurs! (*Un temps*). J'ai tant besoin d'encouragement (*Il réfléchit.*) J'ai un peu faibli sur la fin. Vous n'avez pas remarqué?²¹

Pozzo, qui se comporte donc en maître, reconnaît en Lucky son serviteur («Où est mon domestique?»²²) et le considère comme un animal²³, une sorte d'homme-cheval que l'on fouette afin qu'il satisfasse son maître par son travail. Et cette animalité de Lucky est aussi liée à sa peur de la mort, comme le remarque encore un fois Pozzo: «À vrai dire, chasser de tels êtres, ce n'est pas possible. Pour bien faire, il faudrait les tuer»; à ces mots Lucky pleure et Pozzo commente: «Les vieux chiens ont plus de dignité»²⁴. Lucky, qui est donc rabattu à sa dimension naturelle, remplit sa fonction sans y être aucunement obligé, mais seulement, comme Pozzo le souligne, puisqu'il se trouve dans un rapport de dépendance par rapport à son maître: «Pourquoi il [Lucky] ne se met pas à son aise. Essayons d'y voir clair. N'en a-t-il pas le droit? Si. C'est donc qu'il ne veut pas? Voilà qu'il est raisonné. Et pourquoi ne veut-il pas? [...] Messieurs, je vais vous le dire. [...] C'est pour m'impressionner, pour que je le garde»²⁵. Cependant, Pozzo reconnaît lui-même que sa position élevée et tout ce qui l'exhausse au dessus du niveau de la nature et de l'animalité sont dus à son rapport avec Lucky: «Sans lui je n'aurais jamais pensé, jamais senti, que des choses basses, ayant trait à mon métier de – peu importe. La beauté, la grâce, la vérité de première classe, je m'en savais incapable. Alors j'ai pris un knouk»²⁶. De toute évidence, en tout cas, aucune gratuité n'existe dans leur relation, si Pozzo menace de se débarrasser de Lucky, cela serait pour en obtenir quelque chose:

(19) *Ibid.*, p. 37. Il s'adresse évidemment à Vladimir et Estragon.

(20) *Ibid.*, p. 38.

(21) *Ibid.*, p. 48.

(22) *Ibid.*, p. 113. Lucky est reconnu comme serviteur de Pozzo même par Vladimir et Estragon: «un si fidèle serviteur» (*ibid.*, p. 43).

(23) «Veux-tu regarder le ciel, porc!» (*ibid.*,

p. 48); «Debout! Porc! [...] Debout, Charogne!» (*ibid.*, p. 58). Cette nature animale de Lucky sera remarquée même par Estragon: «Il souffle comme un phoque» (*ibid.*, p. 38).

(24) *Ibid.*, pp. 40-41.

(25) *Ibid.*, p. 39.

(26) *Ibid.*, p. 42.

VLADIMIR. – Vous voulez vous en débarrasser?

POZZO. – En effet. Mais au lieu de le chasser, comme j'aurais pu, je veux dire au lieu de le mettre tout simplement à la porte, à coups de pied dans le cul, je l'emmène, telle est ma bonté, au marché de Saint-Sauveur, où je compte bien en tirer quelque chose. [...] ²⁷

Il est donc évident qu'il y a un jeu de dépendance réciproque entre les deux êtres. Mais c'est ici que cesse le possible parallèle avec la dialectique établie par Kojève. On peut en fait comprendre que cette relation «maître-serviteur» entre Pozzo et Lucky n'est pas le résultat d'une lutte mortelle pour le prestige car il s'agit bien plutôt d'une réversibilité fruit du pur hasard: «Remarquez que j'aurais pu être à sa place et lui à la mienne. Si le hasard ne s'y était pas opposé. À chacun son dû»²⁸.

Le serviteur n'accède pas à la libération et à la «connaissance de soi» à travers la peur de la mort et le travail. On pourrait plutôt reconnaître dans le célèbre monologue de Lucky une sorte de parodie de la «conscience de soi» et une négation de toute possibilité de transformation de soi et du monde. En effet Lucky pense sur commande, comme une sorte de machine actionnée par Pozzo, et communique par un discours fragmentaire l'inévitable défaite de la pensée logique et articulée. Ce monologue, qui a été largement commenté par la critique, se déroule de manière désarticulée en trois axes fondamentaux: théologique (existence d'un dieu bienveillant mais silencieux), anthropologique (malgré l'alimentation et l'exercice physique l'homme ne peut que se rétrécir), cosmologique (constat d'une désolation désertique)²⁹. En d'autres termes, étant donné l'impuissance divine et la situation actuelle de l'homme et de la terre, l'humanité ne peut qu'être vouée à la disparition. Dans ce discours, tout avancement de l'homme, du monde et de l'histoire est mis en cause par la destruction de toute sorte de finalisme.

Dans l'Acte deuxième, quoique Pozzo soit entièrement dépendant de Lucky, car il est aveugle, on ne peut pas parler d'une véritable inversion des positions. Pozzo est un seigneur déchu, mais Lucky est réduit au silence, il est abruti, muet et donc sans accès au logos. La dialectique «maître-esclave», glorifiée par Kojève comme motif d'avancement de l'histoire, est érodée par Beckett, déconstruite, et finalement rendue objet de parodie dans les commentaires de Vladimir et Estragon, qui déjà dans l'Acte premier avaient perçu la venue de Pozzo et Lucky comme «une diversion»:

VLADIMIR. – On se croirait au spectacle.

ESTRAGON. – Au cirque.

VLADIMIR. – Au music-hall.

ESTRAGON. – Au cirque³⁰.

Puis plus explicitement, dans l'Acte deuxième, Vladimir et Estragon mettent en scène une sorte d'imitation ridicule de Pozzo et Lucky:

VLADIMIR. – On pourrait jouer à Pozzo et Lucky.

ESTRAGON. – Connais pas.

VLADIMIR. – Moi je ferai Lucky, toi tu feras Pozzo. (*Il prend l'attitude de Lucky, ployant sous le poids de ses bagages. Estragon le regarde avec stupefaction.*) Vas-y.

ESTRAGON. – Qu'est-ce que je dois faire?

(27) *Ibid.*, p. 40.

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*, pp. 55-58. Lucky, «intellectuel asservi et décati» selon le mots de Jean-François Louette, montre ici que «le savoir est un excrément de la pensée, une trop courte mesure de l'homme, une

tromperie (*berner*) fort triste (en *berne*), une sottise (*Conard*) obstination (*Testu*)» (J.-F. LOUETTE, «*En attendant Godot* ou l'amitié cruelle, Paris, Belin, 2002, coll. «Belin Sup/Lettres. Les œuvres».

(30) S. BECKETT, *En attendant Godot* cit., pp. 44-45.

VLADIMIR. – Engueule-moi!

ESTRAGON. – Salaud!

VLADIMIR. – Plus fort!

ESTRAGON. – Fumier! Crapule!

Vladimir avance, recule, toujours ployé.

VLADIMIR. – Dis-moi de penser.

ESTRAGON. – Comment?

VLADIMIR. – Dis, Pense, cochon!

ESTRAGON. – Pense, cochon!

Silence

VLADIMIR. – Je ne peux pas!

ESTRAGON. – Assez!

VLADIMIR. – Dis-moi de danser.

ESTRAGON. – Je m'en vais.

VLADIMIR. – Danse porc! (*Il se tord sur place. Estragon sort précipitamment.*) Je ne peux pas! (*Il lève la tête, voit qu'Estragon n'est plus là, pousse un cri déchirant.*) Gogo! (*Silence. Il se met à arpenter la scène presque en courant. Estragon rentre précipitamment, essoufflé, court vers Vladimir. Ils s'arrêtent à quelques pas l'un de l'autre.*) Te revoilà enfin!³¹

Pozzo lui-même, aveugle et affaibli, donne de lui un spectacle dérisoire peu adapté au rôle d'un maître. Si auparavant il était capable d'intimider les autres, maintenant il cherche à être aidé et à provoquer de la pitié, mot qui trouve ici une ironique rime scatologique:

ESTRAGON. – Qui a pété?

VLADIMIR. – C'est Pozzo.

POZZO. – C'est moi! C'est moi! Pitié!

ESTRAGON. – C'est dégoûtant³².

Il a tant perdu en autorité que Didi et Gogo, deux vagabonds, peuvent parler de lui en des termes méprisants, sans être aucunement intimidés:

VLADIMIR. – C'est encore ce salaud de Pozzo!

ESTRAGON. – Dis-lui de la boucler! Casse-lui la gueule!

VLADIMIR (*donnant des coups de pieds à Pozzo*). – As-tu fini? Veux-tu te taire? Vermine!³³

Ce n'est pas un hasard non plus si Pozzo change son idée par rapport au temps. Dans l'Acte premier il était très attentif à la temporalité (il regardait souvent sa montre), qui est une dimension fondamentale de la progression dialectique:

POZZO. – [...] (*Estragon se rassied. Pozzo regarde sa montre.*) Mais il est temps que je vous quitte, si je ne veux pas me mettre en retard.

VLADIMIR. – Le temps s'est arrêté.

POZZO (*mettant sa montre contre son oreille*). – Ne croyez pas ça, monsieur, ne croyez pas ça. (*Il remet la montre dans sa poche.*) Tout ce que vous voulez, mais pas ça³⁴.

Dans l'Acte deuxième, en revanche, la perte de la vue devient pour Pozzo, tyran déchu, le symbole de la perte de la mémoire et de la notion du temps:

(31) *Ibid.*, pp. 94-95.

(32) *Ibid.*, p. 106.

(33) *Ibid.*, p. 107.

(34) *Ibid.*, p. 47.

POZZO. – Ne me questionnez pas. Les aveugles n'ont pas la notion du temps. (*Un temps*) Les choses du temps, ils ne les voient pas non plus³⁵.

Et encore:

POZZO (*soudain furieux*). – Vous n'avez pas fini de m'empoisonner avec vos histoires de temps? C'est insensé! Quand! Quand! Un jour, ça ne vous suffit pas, un jour pareil aux autres il est devenu muet, un jour je suis devenu aveugle, un jour nous deviendrons sourds, un jour nous sommes nés, un jour nous mourrons, le même jour, le même instant, ça ne vous suffit pas? [...] ³⁶.

La dialectique «maître-serviteur» n'est plus qu'un jeu pour s'amuser, la temporalité beckettienne ne permet aucun avancement, aucune libération.

“Fin de partie”: le principe d'indifférenciation

Dans *Fin de partie*, c'est évidemment le couple Hamm-Clov qui est caractérisé par la relation «maître-serviteur». Quoique aveugle dès le début (comme Pozzo à la fin de *En attendant Godot*) et immobilisé sur un fauteuil roulant, Hamm s'établit en position dominante, toujours possédé qu'il est par l'obsession d'être au centre de la pièce qui pour lui correspond au monde – «Fais-moi faire le tour du monde! (*Clov fait avancer le fauteuil.*) Rase les murs. Puis ramène-moi au centre. (*Clov fait avancer le fauteuil.*) J'étais bien au centre n'est-ce pas?»³⁷ – à l'intérieur duquel il s'attribue le rôle de meneur de jeu: «À moi de jouer»³⁸. À cette posture répond l'attitude soumise de Clov qui attend le sifflement par lequel Hamm l'appelle pour lui donner des ordres: «Prépare-moi, je vais me coucher»³⁹; «Va me chercher deux roues de bicyclette»⁴⁰. Dans cette relation, d'un côté Hamm peut se consacrer à l'activité intellectuelle de créateur car il invente une histoire, qu'il appelle son «roman», tandis que de l'autre côté Clov se montre plutôt lié à sa vie animale comme on peut le remarquer lorsqu'à la question de Hamm, «Pourquoi ne me tues-tu pas?», il répond: «Je ne connais pas la combinaison du buffet»⁴¹, où se trouve la nourriture gérée par Hamm.

Si Clov reconnaît en Hamm son maître et exécute ses ordres – comme lui-même l'observe – tout simplement parce qu'il les lui impose – «Je vais regarder cette dégustation puisque tu l'ordonnes»⁴² – il n'arrive toutefois pas à trouver une explication à sa compulsion à l'obéissance. On peut en effet remarquer que, dans cette pièce, le rapport de dépendance mutuelle est évoqué par les deux personnages dès le début et par la suite il est plusieurs fois problématisé. De toute évidence Clov aurait envie de se détacher de Hamm, au point que l'éliminer déterminerait son bonheur⁴³: «Si je pouvais le tuer je mourrais content»⁴⁴; mais il n'y arrive pas, même s'il essaye depuis toujours de partir:

HAMM. – Bon, va-t'en. [...] Je croyais que je t'avais dis de t'en aller.

CLOV. – J'essaie. (*Il va à la porte, s'arrête.*) Depuis ma naissance⁴⁵.

(35) *Ibid.*, p. 113.

(36) *Ibid.*, p. 117.

(37) S. BECKETT, *Fin de partie*, Paris, Minuit, 1957, pp. 41. Et encore: «Je suis bien au centre?» (*ibid.*, pp. 42-43 et 100).

(38) *Ibid.*, pp. 16, 110.

(39) *Ibid.*, p. 18.

(40) *Ibid.*, p. 22.

(41) *Ibid.*

(42) *Ibid.*, p. 102.

(43) Sur l'envie de Clov de se soustraire à l'emprise de Hamm voir M.-C. HUBERT, *Départ et mort dans "Fin de partie"*, in *Lire Beckett. "En attendant Godot" – "Fin de partie"*, textes réunis par D. ALEXANDRE et J.-Y. DEBREUILLE, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1998, pp. 57-63.

(44) S. BECKETT, *Fin de partie* cit., p. 43.

(45) *Ibid.*, p. 28.

À cette difficulté de Clov, Hamm donne parfois une explication qui est de l'ordre du constat d'une impossibilité: «Tu ne peux pas nous quitter»⁴⁶. Ou encore:

HAMM. – Va me chercher la gaffe.

Clov va à la porte, s'arrête.

CLOV. – Fais ceci, fais cela, et je le fais. Je ne refuse jamais. Pourquoi?

HAMM. – Tu ne peux pas.

CLOV. – Bientôt je ne le ferai plus.

HAMM. – Tu ne pourras plus. (*Clov sort.*) Ah les gens, les gens, il faut tout leur expliquer⁴⁷.

En effet le rapport de dépendance entre les deux hommes est probablement dû à un manque d'alternative praticable:

HAMM. – Pourquoi restes-tu avec moi?

CLOV. – Pourquoi me gardes-tu?

HAMM. – Il n'y a personne d'autre.

CLOV. – Il n'y a pas d'autre place⁴⁸.

Mais il est vrai qu'à un moment donné Hamm – en répondant à Clov qui lui demande encore une fois s'il peut lui expliquer les raisons de son obéissance – forme l'hypothèse d'un possible sentiment de pitié qui justifierait son attachement:

CLOV. – Il y a une chose qui me dépasse. (*Il descend jusqu'au sol, s'arrête.*) Pourquoi je t'obéis toujours. Peux-tu m'expliquer ça?

HAMM. – Non... C'est peut-être de la pitié. (*Un temps.*) Une sorte de grande pitié. (*Un temps.*)

Oh tu auras du mal, tu auras du mal⁴⁹.

Mais la réponse la plus claire donnée par Hamm à Clov au sujet des raisons de son service implique une prise de conscience de la part de Hamm lui-même:

CLOV. – Je te quitte.

HAMM. – Non!

CLOV. – À quoi est-ce que je sers?

HAMM. – À me donner la réplique. (*Un temps.*) J'ai avancé mon histoire. (*Un temps.*) Demande-moi où j'en suis⁵⁰.

Le service de Clov, selon l'intention de Hamm, a pour fonction de l'établir dans son statut de créateur, c'est-à-dire de définir son identité de maître, de faire en sorte qu'il soit donc reconnu dans ce rôle. Mais dans cette pièce le désir de reconnaissance du maître finit par être totalement dépourvu de consistance et d'efficacité, comme le démontre Hamm qui le poursuit de façon obsessive jusqu'à s'enliser dans le ridicule lorsqu'il cherche à se faire reconnaître comme maître par le chien en peluche que Clov est en train de fabriquer pour lui:

HAMM (*la main sur la tête du chien*). – Il me regarde?

CLOV. – Oui.

HAMM. (*fier*) – Comme s'il me demandait d'aller promener.

CLOV. – Si l'on veut.

HAMM (*de même*). – Ou comme s'il me demandait un os. (*Il retire sa main*). Laisse-le comme ça, en train de m'implorer.

(46) *Ibid.*, p. 55.

(47) *Ibid.*, p. 61.

(48) *Ibid.*, p. 20.

(49) *Ibid.*, pp. 99-100.

(50) *Ibid.*, pp. 79-80.

*Clov se redresse. Le chien retombe sur le flanc*⁵¹.

Ce n'est donc pas un hasard que Hamm essaie de satisfaire son besoin de reconnaissance sur le plan fictif et fantasmatique dans le «roman» qu'il est en train de composer où il imagine un homme qui l'implore et le supplique de le sauver, lui et son enfant: «Allons, allons, présentez *votre supplique*, mille soins m'appellent. [...] Enfin bref je lui proposai d'entrer *à mon service*. [...] Je le revois, *à genoux*, les mains appuyées au sol, me fixant de ses yeux déments, malgré ce que je venais de lui signifier à ce propos»⁵². Il ne s'agit alors que d'une parodie de reconnaissance.

Hamm n'arrive pas à être un véritable maître comme il est clair à la fin de la pièce lorsqu'il jette les instruments symboliques de son pouvoir: le chien et le sifflet: «Et pour terminer? (*Un temps*.) Jeter. (Il jette le chien. Il arrache le sifflet.) Tenez! (*Il jette le sifflet devant lui. Un temps. Il renifle. Bas*.) Clov! (*Un temps long*.) Non? Bon (*Il sort son mouchoir*.) Puisque ça se joue comme ça (*il déplie le mouchoir*)... jouons ça comme ça... (*il déplie*)...et n'en parlons plus... (*il finit de déplier*)... ne parlons plus»⁵³.

De son côté Clov, attaché à son travail servile – il s'occupe de la cuisine, il doit fabriquer le chien en peluche pour Hamm, il doit soigner les parents de Hamm – ne peut pas se libérer, son émancipation ne peut pas avoir lieu: «Je me dis – quelquefois, Clov, il faut que tu sois là mieux que ça, si tu veux qu'on te laisse partir – un jour. Mais je me sens trop vieux, et trop loin, pour pouvoir former de nouvelles habitudes. Bon, ça ne finira donc jamais, je ne partirai donc jamais [...]»⁵⁴.

Ils sont pris tous les deux dans une relation qui a l'air d'un jeu qui ne peut cesser ni se transformer volontairement. À Clov qui l'implore: «Cessons de jouer!», Hamm répond implacable: «Jamais!»⁵⁵. Ce jeu n'a que l'apparence d'une dialectique, une dialectique déchu et parodiée, comme il en résulte par la prophétie de Hamm:

HAMM. – Un jour tu seras aveugle. Comme moi. Tu seras assis quelque part, petit plein perdu dans le vide, pour toujours, dans le noir. Comme moi. [...] L'infini du vide sera autour de toi, tous les morts de tous les temps ressuscités ne le combleraient pas, tu y seras comme un petit gravier au milieu de la steppe. (*Un temps*.) Oui, un jour tu sauras ce que c'est, tu seras comme moi, sauf que toi tu n'auras personne, parce que tu n'auras eu pitié de personne et qu'il n'y aura plus personne de qui avoir pitié»⁵⁶.

Ici, l'expression «comme moi» ne signifie pas «tu seras maître comme moi» mais justement «un petit plein perdu dans le vide»: c'est-à-dire que Beckett, par les mots de Hamm, expose ici un principe d'indifférenciation où les mots «maître» et «serviteur» n'ont plus de signification, comme si toute hiérarchie et tout finalisme ne pouvaient être considérés que comme dépourvus de sens. Le principe d'identification selon l'«ascèse méthodique» de Beckett se développe sur un tout autre plan comme l'observe Alain Badiou dans son analyse du *Dépeupleur*, terme qui indique «l'autre propre de chacun, celui qui le singularise, qui l'arrache à l'anonymat»⁵⁷. Dans sa recherche des déterminants intemporels de l'humanité selon les fonctions qui la caractérisent, Beckett trouve, comme le dit Badiou, des figures qui sont «régies par un strict principe d'égalité, aucune n'est supérieure aux autres. L'emploi des mots “bourreau” et “victime” ne doit pas nous égarer. Aucun pathétique, aucune éthique n'y est sous-entendue»⁵⁸.

PAOLO TAMASSIA

(51) *Ibid.*, p. 59.

(52) *Ibid.*, pp. 72-74. Je souligne.

(53) *Ibid.*, p. 112.

(54) *Ibid.*, p. 108.

(55) *Ibid.*, p. 102.

(56) *Ibid.*, p. 54.

(57) A. BADIOU, *Beckett. L'incroyable désir*, Paris, Hachette, 1995, coll. «Littératures», p. 49.

(58) *Ibid.*, p. 53.